

El fondo dialéctico de la historia y del pensamiento: Hegel y Ortega y Gasset

JESÚS RUIZ, IES Lázaro Cárdenas, Villalba (Madrid)

Hegel pervive en Ortega y Gasset como la modernidad pervive en la posmodernidad. Este «pervivir» es la dialéctica: una superación que implica una conservación. La crítica de Ortega a la dialéctica de Hegel constituye un buen ejemplo de lo que es su crítica al idealismo y a la Edad Moderna en general. Y también un buen ejemplo de lo que es la dialéctica: de cómo opera en la razón, en la historia y concretamente en la historia de la filosofía.

1. LA RAZÓN DIALÉCTICA ORTEGUIANA

Ortega y Gasset nos dijo que tomó el término *dialéctica* de Hegel porque era prácticamente una institución, pero que su dialéctica no tenía nada que ver con la del autor alemán (IX, 375). La dialéctica de la que hablaba Ortega era la cosa más sencilla, trivial y perogrullesca del mundo (IX, 359, 371), nada menos que nuestra forma de razonar en la vida cotidiana: la razón vital.¹ En el hecho de que las cosas más cercanas sean las más difíciles de ver, tenemos una explicación de la famosa dificultad de la filosofía. Si la ciencia es evidencia, prueba, claridad; la filosofía, ciencia radical, habrá de ser claridad radical, esto es, perogrullada. La dialéctica es la mitad de la razón vital, precisamente su parte vital: el proceso de complejización que sufren nuestras ideas, conforme van encajando en ellas los hechos discordantes. La razón forma ideas, pero la vida las pone en movimiento. Por eso nuestra razón está viva. Y la razón de esta inquietud es su limitación, unilateralidad, es decir, el no haber contado con la novedad. Por eso, las ideas recientes son más completas que las antiguas, superando a sus antecesoras al integrarlas con aquello de que carecían. Como el tercer peldaño de una escalera lleva dentro los dos primeros, o, como «al revés que en la generación biológica en la ideológica las ideas recién nacidas llevan en su vientre a sus madres» (XII, 388). El problema de nuestras ideas es que siempre serán demasiado simples comparadas con la complejidad de la vida. Pero, en fin, gracias a que vamos aprendiendo de nuestros errores, sobreponiéndonos a nuestra inexperiencia, vamos madurando y arreglándonoslas en nuestra peripecia vital.²

Ortega insistió especialmente en el fenómeno de la conservación dialéctica, en el hecho de que en el fracaso de nuestras ideas no todo estuviera perdido. Lo que le llevaba a traducir el intraducible término hegeliano *Aufhebung* por *absorber*, que significa a la vez conservar y abolir (XII, 262-263). El ejemplo que nos brinda del segundo amor es muy ilustrativo:

“Un segundo amor es en su figura y perfil distinto siempre que el primero y es distinto precisamente porque surge después de él, y en vista de él, y contando incesantemente con él. De modo, que el nuevo amor comienza por ser cruel con el primero y lo asesina –pero, a la vez, se ve obligado a retenerlo dentro de sí, a abrigarlo en su pecho y en cierto modo a perpetuarlo” (XII, 263).

¹ Véase mi artículo (2009) «El método de la ciencia la razón vital», *Revista de Estudios Orteguianos*, 18, Madrid, 171-189.

² La ciencia y la filosofía no son sino modos más perfectos de razonar. En la vida cotidiana lo hacemos a la buena de Dios, movidos por todo tipo de intereses y prejuicios. La ciencia aporta el rigor, y la filosofía la radicalidad.

La superación del neokantismo de su primera etapa también podría servir como ilustración. De ella guardaba recuerdos agri dulces: «la mitad, por lo menos, de mis esperanzas y casi toda mi disciplina» (II, 559), reconocía deberle; pero sintiéndose al mismo tiempo aliviado de haber escapado de aquella cárcel:

“Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado a su influjo atmosférico. No han podido hacer lo mismo los que en su hora no siguieron largo tiempo su escuela [...] En el mundo de las ideas, como Hegel enseña, toda superación es negación; pero toda verdadera negación es una conservación² (IV, 25-26).³

2. LA CRÍTICA DE LA DIALÉCTICA DE HEGEL

La dialéctica orteguiana no es la hegeliana, sino la husserliana. Lo mismo que su idea de filosofía como ciencia radical. Y justo en esto se basaba su crítica a Hegel, en que éste no fue lo suficientemente radical. La radicalidad de la filosofía consiste en la universalidad e independencia, lo que Ortega y Gasset llamaba *principios de pautonomía y autonomía*. Pues bien, Hegel, y en general el idealismo alemán, sólo atendió al principio de pautonomía, poniendo a su servicio el de autonomía. En su afán de sistema, el idealismo alemán alcanzó las cotas más altas de la cordillera filosófica, hasta el punto de que «si alguien nos pidiera que le mostráramos con el dedo qué es la filosofía, le podríamos decir –lo único que le podríamos decir: “¡Fichte, Schelling, Hegel: eso es filosofía!”» (VIII, 37); pero lamentablemente «aquellos hombres no partían humildemente en busca de las aspillas de Saúl, sino que marchaban decididos a conquistar el reino de un sistema, fuera como fuera» (VIII, 38). Haciendo trampas, si era necesario. Por eso, para Ortega «Hegel es, a un tiempo, Aristóteles y Houdin» (VIII, 38), y el idealismo alemán sólo comparable por el lado de la veracidad a los alejandrinos. Así, el filósofo español, que había vivido aquella experiencia de sistema sin veracidad en la forma del neokantismo, se apresuró, junto a su «grupo marburgiano juvenil de 1911» -Hartmann, Heimsoeth, etc.– a establecer el afán de verdad como uno de los puntos distintivos de su programa generacional frente a sus maestros.⁴

La dialéctica de Hegel era una camisa de fuerza puesta a las cosas para que «fuera como fuera» entraran a formar parte de un sistema en el que Estado alemán resultaba ser la guinda de la historia, y, el mismo Hegel, de la historia de la filosofía (IX, 359). La veracidad o afán de verdad: el más importante ingrediente del método científico, el que nos manda liberarnos de todo prejuicio, interés o gusto que pudiera enturbiar el lago sereno de la verdad, brillaba por su ausencia. Y esta orgía filosófica, este «nabucodonosorismo» de Hegel tuvo consecuencias catastróficas para la filosofía. Por lo pronto, provocó que las ciencias huyeran espantadas de ella, buscando donde poder respirar (Ortega, 1996, 97;

³ Ha despistado mucho el término *objetivismo*, que utilizó Ferrater Mora para referirse a esta etapa, y que se ha reproducido con frecuencia en los manuales. Con este término no queda clara la esencia idealista de su primera época: «¡Y yo que soñaba en convertirme desde Alemania en importador de idealismo, que es lo que aquí hace falta!» (Ortega, 1991, 580), escribe a su amigo Navarro Ledesma desde Alemania en 1905.

⁴ La veracidad parece ser tan constitutiva al filósofo, que no se nos ocurre pensar que alguno no fuera veraz, y que antepusiera a la verdad algún otro interés. Y, sin embargo, esto ha ocurrido más de una vez. Sería interesante repasar la historia de la filosofía con este criterio, con el de medir el grado de mayor o menor veracidad de los filósofos, en lugar del mayor o menor grado de sus aciertos. Nos encontraríamos con sorpresas. Nos encontraríamos, por ejemplo, con que los neokantianos no eran veraces. ¿Acaso movía a Natorp el afán de verdad cuando tenía al pobre Platón «encerrado en una mazmorra, tratándolo a pan y agua, sometiéndolo a los mayores tormentos para obligarle a declarar que él, Platón, había dicho exactamente lo mismo que Natorp»? (VIII, 35-36).

VIII, 28). Luego, el positivismo y el materialismo, desinflando el globo especulativo, redujeron la filosofía a cenizas. Y de este espíritu de la segunda mitad del siglo XIX -la edad más antifilosófica que ha existido-, cristalizado en filosofía popular, todavía vivimos. Poco más que un suspiro filosófico.

Ahora bien, una cosa es la denuncia justa de los abusos y otra hacer tabla rasa y sembrar todo de sal. Lo que demandaba la situación era una nueva vuelta de tuerca a la filosofía, gritando bien alto: «¡A las cosas mismas!». O sentenciar, como Ortega, siguiendo a Husserl: «Es la cosa el maestro del hombre» (IX, 368). Así, frente al artificio «mecánico» y «ciego formalismo» de razón pura de Hegel, su dialéctica aspiraba a ser «real» (VII, 453), vital (V, 135). Una de sus metáforas más maravillosas es la del ventríloquo: «no es propiamente el pensador quien piensa y quien dice –son las cosas quienes en él se piensan y dicen a sí mismas. La inteligencia, señores, es esta operación de esencial ventriloquia» (XII, 269).

3. LA SUPERACIÓN DE LA EDAD MODERNA

Lo que Ortega y Gasset criticaba de la dialéctica de Hegel era, por tanto, su insuficiencia. Alababa el sistema, pero echaba en falta el desinterés. Y esta crítica, como decía al principio, constituye un buen ejemplo de lo que sería su crítica al idealismo y a la Edad Moderna en general. A ese hombre moderno, caballero andante; aquel idealista que, de espaldas a las cosas, las transmutaba por arte de birlibirloque en lo que le gustaba que fuesen (XII, 447). En política, por ejemplo, donde el idealismo se llama *utopismo*, nuestros abuelos –de izquierdas o derechas- no se quedaban a gusto si no proponían algún programa absurdo y vano por lo simple y descabellado; claro que, al alcanzar el poder, pronto se olvidaban de él, sometiéndose a los molinos de viento de la realidad.

Toda filosofía tiene un adversario contra quien va dirigida:

“Todo pensar es un «pensar contra», manifiéstese o no en el decir. Siempre nuestro pensar creador se plasma en oposición a otro pensar que hay a la vista y que nos parece erróneo, indebido, que reclama ser superado. Esto es lo que llamo *adversario*, acantilado hostil que vemos elevarse actualmente sobre nuestro suelo, que, por tanto, «surge también de éste» y en contraste con el cual descubrimos la figura de nuestra doctrina. El adversario no es nunca inefectivo pasado: es siempre contemporáneo que nos parece una supervivencia” (IX, 395).

El adversario de Ortega y Gasset es el idealismo, la Edad Moderna. Su abandono, otro de los puntos del programa del grupo marburgiano, era a sus ojos el «tema de nuestro tiempo», «nuestro destino» (VII, 393), «lo más grave, lo más radical que el europeo puede hoy hacer» (VIII, 41), siendo todo lo demás anécdota al lado de esto.

Pero al adversario se le vence superándolo. Así, nuestro filósofo veía la posmodernidad o Edad Contemporánea como una síntesis o integración dialéctica de la Edad Antigua y la Edad Moderna.⁵ Como Cástor y Pólux, los Dioscuros, que no se separaban ni un momento, el yo y el mundo integrándose en la vida. Ni bacía de barbero, ni yelmo de Mambrino, sino baciyelmo.

⁵ Creo que hay dos grandes corrientes posmodernas: una, la irracionalista de Nietzsche, el último Heidegger, parte del pragmatismo, la llamada *posmodernidad* -Foucault, Deleuze, Derrida, etc.-; otra, integradora de razón y vida: algunos autores del pragmatismo, la fenomenología, el existencialismo y la hermenéutica. Ortega y Gasset, como buen fenomenólogo y existencialista, pertenecería a la primera.

“Para los antiguos, realidad, ser, significaba «cosa»; para los modernos, ser significaba «intimidad, subjetividad»; para nosotros ser significa «vivir» -por tanto-, intimidad consigo y con las cosas. Confirmamos que hemos llegado a un nivel espiritual más alto porque si miramos a nuestros pies, a nuestro punto de partida –el «vivir»- hallamos que en él están conservadas, integradas una con otra y superadas, la antigüedad y la modernidad. Estamos a un nivel más alto - estamos a nuestro nivel-, estamos a la altura de los tiempos” (VII, 408).

El mundo de la posmodernidad no será ya tan macizo que sólo nos permita «vivir conforme a naturaleza», como en la antigüedad. Pero tampoco tan maleable que se deje hacer de él cualquier cosa, como en la modernidad. Ni exige nuestro sometimiento, ni tampoco está dispuesto a someterse: sólo pide dar con nuestra ayuda lo mejor de sí mismo. Ortega no va contra la utopía -contra toda utopía. Ortega va sólo contra la utopía infantil. Porque el hombre no alcanza la mayoría de edad cuando se atreve a pensar por sí mismo, como soñaba la Ilustración. Liberarse de la autoridad es un primer paso; el segundo es liberarse de sí mismo. Pues el hombre necesita de una «segunda Ilustración», para que por sí mismo «piense lo que hay que pensar». Tutelado, no por la autoridad, sino por las cosas.

La madurez comienza cuando descubrimos que el mundo es sólido, que el margen de holgura concedido a la intervención de nuestro deseo es muy escaso y que más allá de él se levanta una materia resistente, de constitución rígida e inexorable. Entonces empieza uno a desdeñar los ideales del puro deseo y a estimar los arquetipos, es decir, a considerar como ideal la realidad misma en lo que tiene de profunda y esencial. Estos nuevos ideales se extraen de la Naturaleza y no de nuestra cabeza [...] En definitiva: el «idealismo» vive de falta de imaginación (III, 603-604).

4. LA DIALÉCTICA EN LA HISTORIA

Y es que, gracias a que hay limitación, hay historia. A los historiadores románticos alemanes del siglo XIX debemos el descubrimiento del «sentido histórico», «acaso la conquista más delicada de la Edad Contemporánea» (II, 516), la última gran conquista de la cultura occidental (VI, 298). Sólo que, curiosa y lamentablemente, para terminar anulando la historia. (VI, 394-395, 416-417). Hegel creyó que la película de la historia terminaba con los créditos del Estado alemán, y la historia de la filosofía con los fuegos artificiales de su propia filosofía: fue un extraño filósofo dialéctico. Pero, tanto la historia como la historia de la filosofía, finiquitaron sólo en su mente de idealista. La realidad se encargó de mostrar que todavía había mucho que ver y decir, porque todavía había mucho que vivir.

“La fenomenológica «razón histórica», la filosofía de la historia, esto es, el método de las ciencias humanas, debe explicitar la dialéctica subyacente a la historia. Y como ésta estriba en la absorción, Ortega puede decir que «se vive en vista del pasado» (VI, 41), que el pasado queda dentro de nosotros «como en el dulzor de la uva de otoño queda prisionero el sol del estío» (VI, 242). El hombre, a diferencia del animal, no es nunca sólo un sucesor sino que es siempre, además, un heredero”. (XII, 198)

El pasado es lo único que tenemos, nuestro tesoro. El pasado nos enseña lo que no hay que hacer (IV, 368; XI, 248). Como la experiencia de nuestros antepasados nos reveló su insuficiencia, la limitación de su acierto (IV, 203; IV, 136; IV, 287; IX, 519), así nosotros estamos en disposición de ir un poco más lejos. En el caso concreto del Idealismo y Romanticismo, somos, como reza el título del Congreso, su repercusión:

“El hombre se inventa un programa de vida, una figura estática de ser, que responde satisfactoriamente a las dificultades que la circunstancia le plantea. Ensaya esa figura de vida, intenta realizar ese personaje imaginario que ha resuelto ser. Se embarca ilusionado en ese ensayo y hace a fondo la experiencia de él. Esto quiere decir que llega a *creer* profundamente que ese personaje es su verdadero ser. Pero al experimentarlo aparecen sus insuficiencias, los límites de ese programa vital. No resuelve todas las dificultades y produce otras nuevas. La figura de vida apareció primero de frente, por su faz luminosa: por eso fue ilusión, entusiasmo, la delicia de la promesa. Luego se ve su limitación, su espalda. Entonces el hombre idea otro programa vital. Pero este segundo programa es conformado, no sólo en vista de la circunstancia, sino en vista también del primero. Se procura que el nuevo proyecto evite los inconvenientes del primero. Por tanto, en el segundo sigue actuando el primero, que es conservado para ser evitado. Inexorablemente, el hombre evita el ser lo que fue. Al segundo proyecto de ser, a la segunda experiencia a fondo, sucede una tercera, forjada en vista de la segunda y la primera, y así sucesivamente. El hombre «va siendo» y «des-siendo» –viviendo. Va acumulando ser –el pasado se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino precisamente de la histórica –es la *Realdialektik*, con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey, el hombre a quien más debemos sobre la idea de la vida y, para mi gusto, el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX” (VI, 40-41)

Dilthey, Ortega, Gadamer vieron la razón dialéctica subyaciendo a la razón histórica. A este respecto es oportuna la cita que de Gadamer hace Pedro Cerezo: «Ésta, la verdadera experiencia, es siempre negativa [...] la negatividad de la experiencia posee en consecuencia un particular sentido productivo. No es simplemente un engaño que se vuelve visible y en consecuencia una corrección sino que lo que se adquiere es un saber abarcante [...] a esta forma de experiencia le das el nombre de dialéctica» (1993, 186).

Es lo mismo que en Ortega: la inteligencia es siempre, aunque no quiera, positiva; lo negativo es la pseudointeligencia (cfr. XII: 313).

“Al igual que el último capítulo de una novela no se entiende si no se han leído todos los anteriores, lo mismo que la vida de un hombre no se entiende si no se cuenta de principio a fin; así, la canción de la historia hay que cantarla entera, porque es como una melodía musical, donde cada nota es producto de las anteriores. La historia es sistema”

El hombre progresa, crece. Aunque este progresismo no tiene nada que ver con el progresismo decimonónico, que creía que la historia progresa hacia lo mejor. Es seguro que progresa en complejidad; pero si es hacia lo mejor o hacia otra parte, no cabe decirse a priori, sino después y en virtud de los acontecimientos (VI, 42). Nadie sabe qué es eso que el hombre busca eternamente, que creyendo haberlo encontrado acoge ilusionado, y al poco no le satisface. Sólo que es precisamente ese afán de felicidad lo que nos hace infelices (Ortega, 1994, 342). El hombre, al contrario que el animal, es el único ser constitutivamente infeliz. Por eso hay historia.

“La historia humana es obra del descontento, que es una especie de amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos. Esta emoción idealista, haciéndonos percibir que somos imperfectos, nos hace rodar en busca de lo que nos falta, y así vamos por la tierra y avanzamos por el tiempo y es nuestro corazón una proa siempre en ruta al más allá” (VIII, 370-371).

5. LA DIALÉCTICA EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

La historia de la filosofía fue un buen campo de abono para ese sentido histórico domesticado que nos trajo el siglo XIX. Así, apareció una historia de la filosofía en forma de una serie de doctrinas en dirección progresiva hacia una última definitiva que las integraba a todas. Diríase que sólo había dialéctica hacia el pasado. «Hegel y Comte ordenan el proceso evolutivo del pasado humano en vista de un término *absoluto* que es su propia filosofía como filosofía definitiva. Pero esto es congelar la historia, detenerla, como Josué parece que hizo con el sol» (417). Era evidente que faltaba darle un último empujón a ese «sentido histórico», para que deviniera de verdad en histórico, y reconociera que no hay filosofía definitiva: ni de Hegel, ni de Ortega y Gasset ni de nadie. Pues una filosofía es verdadera no cuando es definitiva, sino cuando se convierte «en eslabón de la cadena báquica “cuyos miembros están todos ebrios” -decía Hegel- y tiende la mano al eslabón futuro, lo anuncia, postula y prepara» (VI, 418).

Bibliografía

- ORTEGA Y GASSET, José (1983) *Obras completas*, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 12 vols., Madrid.
- (2006) *Obras completas*, vol. VI, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
 - (1996) *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, F.C.E., Madrid.
 - (1994) *Notas de trabajo. Epílogo...*, Alianza, Madrid.
 - (1991) *Cartas de un joven español (1891-1908)*, El Arquero, Madrid.
- CEREZO, Pedro (1993) «La razón histórica en Ortega y Gasset». En MATE, Reyes (ed.). *Filosofía de la historia*, Trotta, Madrid, 167-192.